第 54 卷 第 1 期 北京大学学报(哲学社会科学版) Vol. 54, No. 1
2017 年 1 月 Journal of Peking University(Philosophy and Social Sciences) Jan. 2017

社 会 学 研 究

较真“差序格局”

苏 力
(北京大学 法学院,北京 100871)

摘 要: 差序化是每个人应对和想象其生活世界的自然倾向和必然;人类个体普遍分享的这一主观倾向不足以构成一种社会的客观格局;差序格局概念并非对历史中国甚或乡土中国社会格局的描述和概括,很难具有作为社会学基本概念的学术潜能。费孝通先生当年创造和使用这个概念是基于思想交流的实用主义考量,为帮助当时中国读者理解他们无法直接感知和想象的与乡土中国有巨大差异的西方近代工商社会。他很快放弃了这一概念,这反映了他的学术敏感、精细和较真。

关键词: 差序格局;乡土中国
中图分类号:C 91 **文献标识码:**A **文章编号:**1000-5919(2017)01-0090-11

“差序格局”或许是费孝通先生著作中引发后辈中国学者最多讨论和争论的一个概念。①《乡土中国》一书中有 4 章提到了这一概念,其中 3 章有多侧面的论述。②但费老对这一概念并未严格界定,语焉不详。③事实上,当年此概念一出来,就有人质疑,费老也当即在学理上接受了这一质疑,并对这一概念做了说明和限定。在此后发表的这一系列篇章中,仅“无讼”有一次极简地提及自己用过这个概念(页 54),未再有任何论述。在费老此后的漫长学术生涯中,就我的有限阅读而言,也不见他提及这一概念,没有更多的分析或阐述。④费老的这一态度,因此,与一些后辈学者的判断——差序格局是“极有意义的概念”或“蕴含着极大解释潜力的课题”(孙立平语),是“中国社会学史上的一个里程碑”(翟学伟语)——形成了强烈反差。由此引发了一个疑问:为什么?

通过语境化的文本阅读,我认为并将分析论述,差序化是每个人同他人交往并想象其生活世界的自然倾向;但人类个体普遍分享的这一主观倾向并不足以构成一种客观的社会格局;这个概

收稿日期:2016-08-20
作者简介:苏力(朱苏力),男,江苏东台人,北京大学法学院教授。

① 比较重要且细致的分析讨论,可参看,孙立平:《“关系”、社会关系与社会结构》,《社会学研究》1996 年第 5 期;阎云翔:《差序格局与中国文化的等级观》,《社会学研究》2006 年第 4 期;翟学伟:《再论“差序格局”的贡献、局限与理论遗产》,《中国社会科学》2009 年第 3 期;廉如鉴:《“差序格局”概念中三个有待澄清的疑问》,《开放时代》2010 年第 7 期;以及张江华:《卡里斯玛、公共性与中国社会——有关“差序格局”的再思考》,《社会》2010 年第 5 期。

② 差序格局概念及其分析讨论在《乡土中国》中并不仅出现于同名文章中,也出现在之后“维系着私人的道德”“家族”以及“无讼”等各章中。费孝通:《乡土中国》,上海:上海世纪出版集团 2007 年版。引注此书仅在正文中标注页码,不再一一脚注。

③ 孙立平准确指出了,费老是在一种类似于散文风格的文章中提出这个概念的,“没有对于概念的明确定义……基本上没有理论的概括和说明”。孙立平:《“关系”、社会关系与社会结构》,《社会学研究》1996 年第 5 期。又请看,翟学伟:《再论“差序格局”的贡献、局限与理论遗产》,《中国社会科学》2009 年第 3 期;廉如鉴:《“差序格局”概念中三个有待澄清的疑问》,《开放时代》2010 年第 7 期。

④ “费孝通在自己后半生的岁月里很少提及此概念。”翟学伟:《再论“差序格局”的贡献、局限与理论遗产》,《中国社会科学》2009 年第 3 期。

念不具描述或概括历史中国,甚或乡土中国社会格局的意义,并因此很难有作为社会学基本概念的学术潜能。费老当年使用它主要是为帮助当时中国读者理解,相对于这些读者无法直接感受甚或很难想象的西方近代工商社会,乡土中国的某些重要社会差异。换言之,费老使用这个概念是出于学术思想交流的功能主义和实用主义考量,而不是本质主义的。费老很快就放弃了这一概念,反映了他的学术敏感、精细和较真。

一、差序格局的文本语境

费老是从批评乡下人“自私”、缺乏公德心起步引出“差序格局”概念的。“在乡村工作者看来,中国乡下佬最大的毛病是‘私’。”随后,费老的批评转向了其他并非乡下佬的中国人:“城里人……扫清自己门前雪的还算是了不起的有公德的人,普通人家把垃圾在门口的街道上一倒,就完事了……小到两三家合住的院子,公共的走廊上照例是尘灰堆积,满院生了荒草,谁也不想去拔拔清楚,更难以插足的自然是厕所”(页 23)。再后,虽未明言,他的批评显然指向公职人员:“私的毛病在中国实在是比愚和病更普遍……从上到下似乎没有不害这毛病的……所谓贪污无能,并不是每个人绝对的能力问题,而是相对的,是从个人对公家的服务和责任上说的。中国人并不是不善经营……中国人更不是无能,对于自家的事,抓起钱来,拍起马来,比哪一个国家的人能力都大”(页 24)。

费老认为,中国人在社会实践中分享的这一共同点/缺点,反映了中国人在“群己、人我”界限划分上有问题。尽管也流露出鲜明的厌恶,但与人们通常习惯的道德伦理哲学批评有别,费老将这个问题社会学理化,认为是乡土中国与西洋(近现代)社会不同的社会组织结构导致了中西民众的不同群己关系。西方社会的组织结构是“团体格局”,而在乡土中国则是由亲缘和地缘关系构成的“差序格局”。前者公私界限分明,社会由各自独立的个人个体构成;后者则是私人道德维系的,并以自我为中心铺开;费老以中西对家庭的不同理解例证了中国社会中群体边界的含混和伸缩自如。由于中国社会的基本格局由亲属关系或地缘关系确定,因此:

> 我们的格局……好像把一块石头丢在水面上所发生的一圈圈推出去的波纹。每个人都是他社会影响所推出去的圈子的中心。被圈子的波纹所推及的就发生联系。每个人在某一时间某一地点所动用的圈子是不一定相同的。……以亲属关系所联系成的社会关系的网络来说,是个别的,每一个网络有个“己”作为中心,各个网络的中心都不同。(页 25)

费老用了许多典型的中国现象或说法,如人伦、天下归仁以及“推己及人”等,来印证中国的这种个体自我中心的差序“格局”。他还区分了中国的自我中心主义和西洋的个人主义。在乡土中国,每个人都是自己网络的中心,但这不构成个人主义。个人主义同团体格局相联系,即团体不能侵犯平等的各成员的权利。中国出现的只是自我主义:即在理论上是“古之欲明明德于天下者,先治其国,欲治其国者,先齐其家,欲齐其家时,先修其身……身修而后家齐,家齐而后国治,国治而后天下平”,但在费老看来却是,“中国传统社会里一个人为了自己可以牺牲家,为了家可以牺牲党,为了党可以牺牲国,为了国可以牺牲天下”(页 28)。

从上面的简单梳理可以看出,费老想借助社会结构帮助读者理解,为什么乡土中国人自私,缺乏公德心。在接下的一章中,费老继续以团体格局与差序格局分别来解说西洋与中国的不同道德观念。他认为,在西方最重要的是神与信众的关系,这也是西方国家中团体与个人关系的象征,“人受造平等且为造物者赋予了他们若干不可剥夺的权利”,政府执行神的意旨,政府也是社会契约的产物,这就产生了西洋的一些“笼统性的道德概念”,如权利,基督教的不分差序的兼爱或博爱等。但在中国社会,费老认为,或许由于小农的自给自足,乡土中国人缺乏足够强有力的“团体”整合,因此不容易具体指出一个笼罩性的道德观念来。他特别分析了孔子最常提到的“仁”以及为什么“天下归仁”,认为仁这个观念只是逻辑上的总合,一切私人关系中道德要素的共相,但是因为在社会形态中综合私人关系的“团体”的缺乏具体性,只有一个广被的“天下归仁”的天下,这个和“天下”相配的“仁”也不能比“天下”观念更为清晰。……凡是要具体说明时,还得回到“孝弟忠信”那一类的道德要素。正等于要说明“天

下”时,还得回到“父子、昆弟、朋友”这些具体的伦常关系。(页 33)

由于缺乏一个总体的抽象道德概念,费老结论说,中国人的道德都是私人的,而私人的或主观的世界必定是差序化的。

二、差序化地应对和想象世界是人的本能和必然

然而,以差序格局作为对乡土中国社会格局的描述或概括,很难成立。因为差序化,是每个自然人,无论中外,应对和想象其生活世界的天然且基本的方式。尤其是在传统社会,由于血缘和地缘关系,人们自然甚至不得不以一种“爱有差等”的方式来理解并组织其主观世界,并据此同他人交往。

从生物学上看,一个人无论是富有爱心或是缺乏足够爱心,都天然更疼爱自家的孩子,更多关心自己的亲人。因为所谓爱,这种自然情感的意味,就一定是对人要有所区别,也就是discriminating,这完全可译为歧视,但不必像中文“歧视”这个词带有恶意。我们也可以将“一视同仁”定义为一种爱,一种更博大的爱,但那只是文字游戏。因为,老子早就尖锐地指出,就因为其一视同仁,因此天地对于万物,以及圣人对于百姓,就都是不仁的,就无所谓仁或不仁。① “对常人来说,爱如果不是爱一些人胜过爱其他人的话,就没有任何意义。”②

除了人们的生物本能外,在古代交通不便的条件下,“爱有差等”也有突出的地缘根据。在中国这就是“远亲不如近邻”。《圣经》也要求“爱你的邻人”,尽管邻人被定义为遇到的任何需要帮助的人。③ 这种解释看来似乎很有超越性,也确实为其普遍化解说创造了可能,但在古代社会,任何可能相遇的人都一定是地缘的。甚至即便今天,作为需要物质性互惠互助的人,即便不指望,也只可能存在于直接交往中,才会有经验意味的爱——如《圣经》中提及的撒玛利亚人对遭劫路人的救助、包扎和照料。

由于交往、交流和互惠是关键,这也就隐含着,所谓地缘关系并不真的是地缘,其隐含的是人们的交往和交流带来的各种物质或精神上的互惠。地缘对这一点曾有决定性影响。但这种影响如今会有种种改变,突出表现在交通通讯日益便利的当今。爱有差等的人的天性没变,但当年的地理空间距离如今变成了心理情感距离了。顾城的诗就曾提出了这个问题:“你看我时很远,你看云时很近”;更早则有齐美尔的概括,“距离意味着心心相印的一个人他身在远方,陌生则意味着身边的这个人咫尺天涯”。④ 在互联网时代网络空间中,一方面“天涯若比邻”,另一方面则是“世界上最远的距离是我站在你面前,你却在玩手机”。每个网民都有以自己为中心、心理距离远近不同的邻人和路人,依然如一块石头丢在水面发生的那一圈圈推出去的波纹。

也从来都有努力克服这种可以波纹做比的个人主观心理上的差序格局。在中国,春秋时期,与认定并坚持“爱有差等”的孔子同时,墨子就倡导“兼爱”“爱无差等”⑤,前面也提及老子主张“一视同仁”——“圣人不仁,以百姓为刍狗”。即便孔子,固然看到了人性无法改变,却也主张“泛爱众而亲仁”,以及弟子子夏主张的“四海之内皆兄弟也”。⑥ 在西方,从基督教,到近代的普世人权理论,从这一视角看,甚或包括某些动物保护主义者或环境保护主义者,也都属于这类。

但所有这些努力的效果都有限,且注定有限。因为,即便“一视同仁”,也从来必须是在一个圈

---

① “天地不仁,以万物为刍狗;圣人不仁,以百姓为刍狗。”朱谦之:《老子校释》,北京:中华书局 1984 年版,第 22 页。

② 奥威尔:“甘地随想录”,《奥威尔文集》,董乐山译,北京:中央编译出版社 2010 年版,第 417 页。

③ 《摩西五经》· 利未记,19:18;《新约》· 路加福音,10:29 -36;冯象译注,Oxford University Press,2006,2010。

④ Georg Simmel, *The Sociology of Georg Simmel*, trans. and ed. By Kurt H. Wolff, Free Press, p. 402.

⑤ 吴毓江:《墨子校注》,孙启治点校,北京:中华书局 1993 年版,第 154—155 页。

⑥ 杨伯峻:《论语译注》,北京:中华书局 1980 年版,第 4—5 页,第 125 页。

子或团体或社区或国家中,不可能漫无边际。“大爱无疆”也就一个词,与“金山”一样,不可能在经验上存在。即便你宣称爱所有的人,却还是会涉及“什么是人”的问题。胎儿? 受精卵? 或植物人? 而且,为什么只是人呢? 为什么不包括比某些先天痴呆的人智力更高的海豚或黑猩猩呢? 狗以及其他可爱的动物甚或生物呢? 人类中心主义一定是对于其他生物和大自然的一种区分/歧视,一种差序格局。

因此,即便那些“团体格局”的社会或国家,也会甚至必须建立并实践某些必要的差序格局,无论对内还是对外。“团体格局”的社会或国家即便规定对公民同等保护,但在特定条件下,如资源稀缺之际,只要必要且为当时社会和统治者接受为“合理”,不仅有对老人、妇女、儿童、残疾者的优待,也会坚持基于国籍、年龄、性别的某些区别对待(歧视)——甚至“隔离但平等”。罗尔斯《正义论》的最重要理论贡献,其实并非正义的第一原则——平等原则,而是第二原则——差异原则。① 对外,每个国家也都会,也有理由甚至必须,基于本国的意识形态或经贸或战略利益,选择同一些国家关系更近甚至结盟,疏离或敌视另一些国家,这同样是差序的格局。想想“盟国”“价值观外交”;也想想我们中国与一些国家的加了各种定语的“战略伙伴关系”。

如果理解了差序化的普遍、必要和命中注定,就可以断定,差序一定不是仅出现在乡土中国人生活中的现象,即便其中某些做法在今天的我们看来不合理,是压迫性的,应予且必须废除。但这仍表明无法以差序来概括中国社会甚或乡土中国,至少不准确,这就弱化了这个词作为学术理论概念的意义。

更重要的是,由于费老强调,“每个人在某一时间某一地点所动用的圈子是不一定相同的。……每一个网络有个‘己’作为中心,各个网络的中心都不同”,这就意味着乡土中国社会中的每个人都向外推出一串串波纹圈,只要将这个借隐喻展开的思想实验坚持下去,这个水面上就会有无数个相互重叠交叉的波纹圈,当每个人都在按自己的亲缘或地缘距离差序性同他人交往时,这在什么意义上是一个或能有一个稳定且客观的社会的“格局”呢? 差序格局,因此我理解,只是费老对普通人日常行为格局或心理状态的一种概括。无论费老是否自觉,当他使用波纹这个隐喻之际,在有助于读者理解了乡土中国人的行为和主观心理特点之一时,也解构了乡土中国社会有客观的“差序格局”之可能!

三、中西之别? 还是古今之别?

由于乡土中国人对世界的差序化理解,费老认为,因此没有产生甚或不可能产生西方团体格局中产生的那种“笼罩性的道德观念”,即个人对团体的道德要素,如公务,履行义务的理念。他甚至认为儒家强调的“忠”——至少在早期——只是臣子对国君的私人道德。为支持这一论断,他特别用孟子的两段对话来例证,即便古代中国的君王,在同他人交往时,依据的也是私人道德维系的差序格局,并首先关注私人间的道德(页 34)。例一是,有人问孟子,如果舜的父亲杀了人,舜能否不让执法者抓捕其父。孟子的回答是,执法者应当抓捕舜的父亲,舜不得制止,但舜可以放弃王位,和父亲一起浪迹天涯,逃匿抓捕。例二是,在舜继位之前,舜的弟弟象成天都想谋害舜,但舜继位后没有惩罚象,相反给了象封地,只严惩了舜的其他对手如共工等人;有人问,舜的这种做法是否不公。孟子回答说,舜不记恨弟弟,而是亲近和关爱他,这是仁人所为;舜分封弟弟象,这对受封地的民众并无害处,因为实际治理封地的是舜派出的官员,象仅仅享用富贵而已。

费老对这两个例证的分析都有道理,但都太简略了,至少有点随意或任意,②尽管鉴于作者的写作对象和篇幅限制,费老攻其一点不及其余的

① John Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, 1970.

② 这后一个例子中,费老有意攻其一点不及其余,省略了其他的可能性。很重要的一点是,在王位继承上,舜与象是竞争对手;但一旦王位继承的尘埃落定,面对来自共工等人的威胁,“兄弟阋于墙,外御其侮”,舜出于政治考量,完全有理由也有可能主动与弟弟象携手——毕竟“政治就是把敌人的人搞得少少的,把自己的人搞得多多的”!

写作手法非但可以理解,甚至必须。但在此还是值得指出两点。一是孟子的这两段论述中,不同程度上,都涉及了国法与亲情的冲突;类似于,尽管不全等于,自然法与实证法的冲突。这种冲突,自古以来,各地(国或文明)都有,但在早期人类社会尤为显著。古希腊社会中的典型例证是,安提戈涅不顾自身生命危险有意冒犯城邦禁令去埋葬死去的叛徒哥哥。① 黑格尔认为这反映了"城邦体现的具普遍精神意义的伦理生活"与"家庭体现的自然伦理生活"之间的冲突②,两者都是"绝对本质性的","是最高的伦理性对立"。③ 换言之,在人类早期,很难说公德和私德哪个就一定是绝对优先的或更高的。

二是,这两个例子,即便为真,也都在夏朝之前,也即历史中国的部落或部落联盟社会时期,也即还没出现疆域性政治国家的历史中国。从结构功能主义视角看,公共职业的道德伦理只会在政治性公职出现后才会应社会和国家的需要而发生。用 4000 多年前历史中国的传奇来反衬近现代西方社会中的政治职业伦理,这就把古今之别混淆为中西之别了。

而历史中国后来有大量记录为证,当治国成为一种职业性政治活动之际,相应的公职道德伦理就出现了。在公元前 719 年的鲁国,我们就有了"大义灭亲"故事④,尽管在这之后,儒家仍主张普通人日常生活中可以"亲亲相隐"。⑤ 我们也记得大致与孟子同时的公孙痤向魏王力荐公孙(商)鞅的故事:若不任用,就处死鞅;但随后公孙痤立刻通知鞅尽快离魏。⑥ 这表明当事关国家利益之际,政治家已经甚至必须将家与国分离,先国后家,先君后臣/友,突破基于血缘亲缘以及其他人缘的利害考量。这一点在后世中国一直持续发展。当忠孝难两全时,对官员就演化出制度化的"夺情"制度。⑦

一旦把时间这个变量带进来,我们还会发现,政治领袖混淆国事/家事或公事/私事,在早期西方社会并非轶事。就以荷马史诗讲述的著名的特洛伊战争为例。首先是,因自家弟媳妇海伦跟着特洛伊王子帕里斯私奔了,希腊盟军总司令阿伽门农就组织发动希腊各城邦盟军征讨特洛伊,这固然很率性浪漫,但太缺乏政治理性了,全然违背了政治公职和军事行动的道德伦理:"主不可以怒而兴师,将不可以愠而致战,合于利而动,不合于利而止。"⑧就算这背后或许是阿伽门农想借机统一希腊,或可有此一辩,但就在与特洛伊军队激战之际,阿伽门农贪恋美色,强行霸占了希腊盟军头号英雄阿喀琉斯俘获的女奴,导致阿喀琉斯愤怒退出战斗,这再一次表明阿伽门农并不理解自己,作为盟军总司令,必须平衡一下私人和公共利益的必要。而阿喀琉斯在这一刻的"冲冠一怒为红颜",退出战斗,尽管完全可以理解,却仍然是公私不分。

特洛伊城邦同样分享了希腊盟军的这种政治缺陷。特洛伊人知道这场战争很不地道:他们的王子帕里斯违反了当时人们的道德法典,诱骗海

① 索福克勒斯:《安提戈涅》,《索福克勒斯悲剧四种》(《罗念生全集》[2]),上海:上海世纪出版集团、上海人民出版社 2004 年版。

② 黑格尔:《美学》第 3 卷,下册,朱光潜译,北京:商务印书馆 1981 年版,第 284 页以下。

③ 黑格尔:《法哲学原理》,范扬、张企泰译,北京:商务印书馆 1961 年版,第 183 页。

④ 卫国老臣石碏的儿子石厚与很得卫庄公宠爱的儿子州吁搅在一起,干了许多坏事。州吁甚至杀了继位君主,夺取了王位。为除掉祸害,石碏割破手指,写了血书,派人送到陈国,要求陈国抓捕并处死途径陈国的州吁和自己的儿子石厚。卫国的各位大臣主张只杀首恶州吁,免死从犯石厚,石碏还是认为,不应从轻惩处唆使、协助州吁犯罪的石厚,不能舍大义,徇私情。石厚最终被处死。请看,杨伯峻:《春秋左传注》(修订本),北京:中华书局 2009 年版,第 121—128 页。

⑤ 杨伯峻:《论语译注》,第 139 页。

⑥ 司马迁:《史记》,北京:中华书局 1959 年版,第 2227 页。

⑦ 请看,唐长孺:"魏晋南朝的君父先后论",《魏晋南北朝史论拾遗》,北京:中华书局 1983 年版,第 433—448 页。黄修明:"中国古代仕宦官员'丁忧'制度考论",《四川师范大学学报》2007 年第 3 期。

⑧ 《孙子兵法新注》,北京:中华书局 1986 年版,第 131 页。这不仅是战争的需要,也是政治的需要。

伦;事实上,当时特洛伊人也很讨厌海伦;甚至,即便能打赢这场战争,特洛伊人也没有任何实在的收益。但就因帕里斯是本城邦的王子,是特洛伊军队主帅的弟弟,传统的家族忠诚就高过了城邦的生死存亡。结果是特洛伊的毁灭。特洛伊的政治军事领袖显然也不理解自己对城邦的政治责任。①

四、学术之外

这里并非批评或质疑费老,我更是在理解费老。因为随后一章,面对他人的质疑,费老就特别强调:

> 我知道“差序格局和团体格局”这些生疏的名词会引起读者的麻烦,但是为了要标明一些在已有社会学辞汇里所没有确当名词来指称的概念,我不能不写下这些新的标记。这些标记并没有使我完全满意,而且也有容易引起误会的地方。……我为了要把结构不同的两类“社群”分别出来……我并不是说中国乡土社会中没有“团体”,一切社群都属于社会圈子性质,譬如钱会,即是賨,显然是属团体格局的;我在这个分析中只想从主要的格局说,在中国乡土社会中,差序格局和社会圈子的组织是比较的重要。同样的,在西洋现代社会中差序格局同样存在的,但比较上不重要罢了。这两种格局本是社会结构的基本形式,在概念上可以分得清,在事实上常常可以并存的,可以看得到的不过各有偏胜罢了。(页 36—37,着重号为引者所加)

换言之,费老没把差序格局作为对中国社会,甚至中国乡土社会的精确概括或描述,也没把团体格局视为西洋现代社会的全部。费老坦承自己“说了不少关于‘团体格局’中道德体系的话,目的是在陪衬出‘差序格局’中道德体系的特点来”(页 32)。他认为在概念上区分这两种格局和两种组织不算多余,“因为这个区别确可帮助我们对于社会结构上获得许多更切实的了解,免除种种混淆”(页 37)。费老知道自己在做类型比较;必须强化反差,即便对“真实”有所扭曲。因为只有这样,作者才能有效传达,令当时绝大多数不可能直观感受因此很难理解甚至很难想象西洋社会的中国读者在一定程度上能够了解中国与西洋不同的社会结构差异。这种功能主义的,也是实用主义/语用主义的考量,即便有误,只要利大于弊,就仍然是合理和必要的。

若仔细阅读上下文,我们还可以甚至必须感到,其中不时透露出费老对当时政治社会弊端的抨击,体现了他深厚的社会关切,其要点却不是批评中国人自私缺乏公德心。请看:

> 我见过不少痛骂贪污的朋友,遇到他的父亲贪污时,不但不骂,而且代他讳隐。更甚的,他还可以向父亲要贪污得来的钱,同时骂别人贪污。等到自己贪污时,还可以“能干”两字来自解。这在差序社会里可以不觉得是矛盾;因为在这种社会中,一切普遍的标准并不发生作用,一定要问清了,对象是谁,和自己是什么关系之后,才能决定拿出什么标准来。(页 35)

《乡土中国》写于 1947 年秋季学期②,作为系列随笔和评论发表于留美政治学博士张纯明主编的《世纪评论》。费老回忆当时社会的“通货膨胀已经使国民经济接近崩溃,贪污盛行、是非不分的风气也弥漫整个社会”。而且,这一刊物也并非纯学术刊物——它宣布追求“以超然立场,评论当前政治、经济、社会、文化等重要问题”。③ 可以想象,世事、刊物的追求以及预期的读者都会影响费老的写作和表达,他笔下不可能不、甚至必然渗入了他的感怀。

还有一个影响因素,其实非常显著,也完全正当和合理,但许多学人或许出于忌讳不愿直面甚或有意遗忘了。这就是,用差序格局来概括乡土中国还反映了当时作为自由派知识分子的年轻的费孝通对于欧美社会完全有根据和有理由的赞赏。

五、中国也不只是乡土的

差序格局概念同乡土中国联系,但历史中国

① 《伊利亚特》,罗念生、王焕生译,北京:人民文学出版社 1994 年版。又请看,波斯纳:《正义/司法的经济学》,苏力译,北京:中国政法大学出版社 2002 年版,第 132—133 页。

② 费孝通:《乡土中国》,第 88 页。

③ 智效民:《〈世纪评论〉与 1947 年的中国政治》,《江淮文史》2013 年第 6 期。

并不只是乡土中国,即便“乡土中国”决定性地影响了普通中国人理解并遵循的秩序和道德。《乡土中国》的第一句就挑明了这一点:“从基层上看去,中国社会是乡土性的”(页 6)。若仅关注“差序格局”这个词,就可能有意无意忽略了费老对自己视角的这一重要限定;也很容易忽略后来费老强调的历史和现代中国的多样性和复杂性,特别是“从这基层上曾长出一层比较上和乡土基层不完全相同的社会,而且在近百年来更在东西方接触边缘上发生了一种很特殊的社会”(页 6)。这后一社会好理解,即城市社会,工商社会或陌生人社会。但从这基层上长出的那层与乡土基层不完全相同的社会究竟是怎样的呢?费老在此书中聚焦的是乡土中国,他没有展开更多的论述。

但为理解“差序格局”,我们则有必要予以想象性重构。我认为,费老未能展开讨论的这个社会就是至少到春秋战国时期就已从中国乡土社会中逐渐成长起来的政治文化精英,他们是一个社会阶层,但在一定意义上已自成一个社会。特别在秦汉之后,由于统一的大国中央集权治理的需要,统一文字、官话,“罢黜百家,独尊儒术”的教育,从选举到察举再到科举的政治精英选拔制度发展,创造了历史中国的政治文化精英群体。他们在国家政治、军事和管理的长期实践中不但形成了而且一直实践着团体格局,并形成了相应的政治职业道德伦理,尽管这种实践还是会受乡土的影响。

这类例子太多了,这里只能简单勾勒。如,儒家一贯强调“君君臣臣”,反对犯上作乱,孟子在谈论尧舜的国法/人情冲突时也曾“公私不分”,但我们一定不要忘了,孟子对后世影响最深远的那些断言,如“民为贵,社稷次之,君为轻”,以及武王伐纣不过是“诛独夫民贼”。① 这些说法都表明孟子完全理解并自觉坚持了(通过对“君”重新定义)一种团体格局的道德体系,即国王和臣子都必须对天下百姓负责,而不能盲目忠君。与之同时的荀子也明确强调“天之生民,非为君也;天之立君,以为民也”,“列地建国,非以贵诸侯而已;列官职,差爵禄,非以尊大夫而已”。② 前面也已提及老子的“圣人不仁,以百姓为刍狗”。有了这些历史的铺垫,我们才能逐步理解汉初政治精英中逐步确认的“王者无私”这一基本原则③,以及此后的各种甚至令普通人不可思议的政治实践。④

不只是皇帝,这其实有一个长时段的政治精英群体。通过自幼学习各种与农耕几乎毫无干系的历史和经典,大量接触、理解并分析有关家、国和天下的知识和问题,历史中国的许多政治文化精英的眼界,从一开始就超越了亲缘和地缘。他们的理想是“学而优则仕”,但不只是当官,不是在本乡本土当官,而是要参与全国政治,精忠报国,换言之,要“治国平天下”。长期的学习和入仕相当程度上隔断了他们同家乡亲友的亲缘地缘关系,却在政治文化认同和心态上把分散于全国各地的他们整合起来了,令他们胸怀祖国和天下,由此创造了治国平天下可以且必须依赖的这个精英阶层甚或团体。虽源自乡村,但他们已不再,或不仅仅,以自己为中心的差序格局来理解和想象他的世界了。不是全部,但许多人有了深厚的

---

① 杨伯峻:《孟子译注》,北京:中华书局 1960 年版,第 328、342 页。

② 高长山:《荀子译注》,哈尔滨:黑龙江人民出版社 2003 年版,第 538—539 页。

③ 西汉初年,在专权的吕后死后,周勃与陈平等合谋,一举谋灭吕氏诸王,决意拥立代王刘恒。周勃曾要求同刘恒私下商议此事,宋昌掷地有声地回应道:“所言公,公言之;所言私,王者无私”! 班固:《汉书》,北京:中华书局 1962 年版,第 105 页(司马迁:《史记》,第 415 页中记为“王者不受私”)。

④ 典型的措施之一是,拓跋氏北魏在长达 100 年间一直坚持一个残忍的却仍然是具有宪制意义的措施,即,一旦某王子被立为储君,北魏皇帝就赐死其母亲。这种制度本源自汉代为防止“子幼母壮”,后党干政,最多也只是一种临时性的有宪制意味的实践。但在北魏早期被制度化了。其功能在于消除了各部落之间的政治猜忌,保证了稳定的子继父业的王朝政治,避免重大政治冲突和意外事变;它全面增强了继位者的政治合法性。这是北魏这个部族国家从一个文化族群国家转型为一个有稳定疆域的国土国家,从一个族群相对单一的国家转向一个多族群整合和认同的国家,从而能全面有效治理农耕中原而不得不采用的宪制措施。请看,田余庆:“北魏后宫子贵母死之制的形成和演变”,《拓跋史探》,北京:三联书店 2003 年版。

“家国情怀”。经过精英制度的筛选,再经官僚制的长期精细打磨,他们成为治理国家的官僚,他们不再仅仅属于自己生活过的任何一个具体的农耕社区或地域,而更多属于这个国家、这个文明。“先天下之忧而忧,后天下之乐而乐”并非只是对历史中国政治精英的规范要求,也并非个别精英的自勉,在相当程度上,这已成为他们许多人的日常生活方式,是他们思想情感的当然寄托。①

甚至不只是帝王将相。以帝王将相为中心的中国史通常忽略(因此不是“湮灭”)的一个很可能并且只可能主要坚持团体格局的普通人群体是历史中国的军队。我未做任何考证,也没检索可能有的系统研究,但仅从我个人曾经的军旅生涯,以及从中国帝王将相史中的只言片语,辅之社会科学的理论,可以想象并推断,历朝历代,尤其是长期驻守在北部边塞的军队,由于战争的威胁,由于艰苦的环境,由于军队组织战斗力的要求,一定要求,同时生活环境自然会塑造军中强烈的团队精神和组织纪律。士兵大多年轻,来自全国各地,他们相互间本来没有什么亲缘和地缘关系,因此很难在军中有差序格局发生和维系的可能,相反一定会形成并不断强化军队中“团体格局”以及与之相应的责任伦理。想想前引《孙子兵法》告诫军中主帅应严格分离政治理性与私人情感;想想商鞅以军功激励民众“勇于公战,怯于私斗”②;想想曾令“天子为动,改容式车”的细柳营周亚夫③;想想“士卒不尽饮,广不近水,士卒不尽食,广不尝食”的飞将军李广④。

因此,在历史中国,“差序”最多只是,如费老所言,农人从基层看上去的社会格局,这是农耕塑造的他们日常生活的必须,也是他们对社会的合理想象。但这从来不是,也不可能是历史中国政治和社会的全部格局。

六、“修齐治平”
——差序的?或非差序?

如果上一节,即便不完整,勾勒了从乡土基层中长出却与乡土社会不完全相同的另一层或另一个社会,而这个社会的主要责任又是政治的,是治国,不是齐家;那么,就一定应当迟疑一下,能否用“差序格局”来解说或理解修身、齐家、治国、平天下。这是儒家的经典解说⑤,好像四者构成了一个不断扩张的同心圆,也有许多学者至今这么坚持和相信,即便他们认为很难。我很迟疑,因为,这可以是儒家当年对世界秩序的一种有理由的初始想象,也是他们的真诚确信和追求,但有什么理由相信后世中国王朝就会沿着儒家的话语前进,就不能或不会在政治实践中重新定义修齐治平?实在历史从不坚持初衷,因为历史并无初衷。⑥

鉴于“乡土”的主题,费老没公开挑战对家国天下的传统理解,有些地方甚至接受了传统的理解。但也就在此书中,费老对家庭和家族的分析却不时表明,在他心目中和理论中,家、国、天下虽有勾连或深刻影响,却是断然不同的秩序领域,三者在应对各自领域的不同问题时,会形变甚至畸变,因此不可能始终套用一些通用原则或普遍规

① 典型例证是历代政治文化精英的诗文中常常把前朝的时空当作当下的时空,出现一种令人难以想象的时空穿越。如南宋政治文化精英在中原王朝失去控制近 500 年后仍“身在沧州,心在天山”。请看,苏力:“时空穿越中的文化中国认同”,《读书》2016 年第 12 期。

② “有军功者,各以率受上爵,为私斗争,各以轻重被刑。”司马迁:《史记》,第 2230—2231 页。

③ 司马迁:《史记》,第 2074—2075 页。

④ 司马迁:《史记》,第 2872 页;班固:《汉书》,第 2447 页。

⑤ “‘天下国家’,天下之本在国,国之本在家……。”杨伯峻:《孟子译注》,第 167 页。“古之欲明明德于天下者,先治其国,欲治其国者,先齐其家,欲齐其家时,先修其身……身修而后家齐,家齐而后国治,国治而后天下平。”李学勤主编:《十三经注疏·礼记正义》(下),北京:北京大学出版社 1999 年版,第 1592 页。

⑥ “一件事的起因和它的最终的用途、它的实际应用,以及它的目的顺序的排列都全然不是一回事;……在重新解释与正名的过程中,以往的‘意义’和‘目的’就会不可避免地被掩盖,甚至被全部抹掉。”尼采:《论道德的谱系》,周红译,北京:三联书店 1992 年版,第 55—56 页。又请看,Michel Foucault, “Nietzsche, Genealogy, History”, in *The Foucault Reader*, ed. by Paul Rabinow, Pantheon Books, 1984。

则来有效应对。他认为,乡土中国的家庭和村落社区基于亲缘地缘发生,不仅有养育后代的责任,而且承担了其他多种社会功能,因此家庭的事业追求趋于尽可能弱化人情。在“男女有别”一章中,费老就解释了为何必须如此①,即便齐家永远避不开人情。治国则与齐家非常不同,必须更政治,更理性,更“无情”,必须始终坚持“克己(情感和欲望)复礼”,遵从天理,恪守祖制和国法,最多只允许,也只可能在天理国法许可的范围内,容忍些许人情。而“平天下”,中原王朝有效应对或治理中国北方游牧群体,从历史中国的长期实践来看,从来都必须更多诉诸和依靠国家的政治、经济和军事实力,尽管不是全部,但常常需要“汉家大将西出师”,常常是“铁马冰河入梦来”!

不可能在《乡土中国》中直书治国或平天下,免得跑题;但仅在齐家这一点上,费老还是足够清晰地阐明了,由亲子构成的生育社群,即核心家庭,在乡土中国,由于生育之外的各种社会需求,如何变成了一种家族型的社会组织:

> 中国乡土社会采取了差序格局,利用亲属的伦常去组合社群,经营各种事业,使这基本的家,变成氏族性了。……在中国乡土社会中,不论政治、经济、宗教等功能都可以利用家族来担负,……要经营这许多事业,家的结构不能限于亲子的小组合,必须加以扩大。而且凡是政治、经济、宗教等事物都需要长期绵续性的,这个基本社群决不能像西洋的家庭一般是临时的。家必需是绵续的,不因个人的长成而分裂,不因个人的死亡而结束,于是家的性质变成了族。(页 39)

据此,他指出:

> 中国的家是一个事业组织,家的大小是依着事业的大小而决定。如果事业小,夫妇两人的合作已够应付,这个家也可以小得等于家庭;如果事业大,超过了夫妇两人所能担负时,兄弟伯叔全可以集合在一个大家里。(页 39)

也正是由于种种社会需求和压力,因此可以甚至必须如此判断:在社会历史中,无论谁喜欢或不喜欢,认为正确或错误,历史中国的家庭不会遵循任何人关于家庭的定义,相反它在具体历史语境中的现实形态将规定或改写家庭的定义,改写个人与家、国、天下的关系。事实是,在《孟子》和《大学》的表述之前,更在被后世视为真理之前,儒家经典之一《左传》对个人与家国天下的关系就有非常不同的表达。② 之后,在中国社会生活中,也一直有这种“异端”。想想霍去病的“匈奴未灭,何以家为!”③想想范仲淹“不以己悲……先天下之忧而忧,后天下之乐而乐”,顾炎武的名言“知保天下然后知保国”,以及历史中其他违背了“修齐治平”的神圣序列的表达。④ 这类看似桀骜不驯的错误,在历史的焙烤中,也许尚未硬化为透着神圣光环的儒学“真理”,却仍然令多少后人敬仰,甚至潸然泪下⑤——人们不但有权,更以他们的行动,拒绝有关修齐治平的规定!如果谁试图从儒家的论述或初衷去揭示“修齐治平”的本质,试图从起源来发现其最纯真无瑕的可能性和始终如一的坚定性,就一定无法理解会一再被历史偷梁换柱的修齐治平的逻辑——如下面这种文本主义者的困惑:

---

① “稳定社会关系的力量,不是感情,而是了解。”费孝通:《乡土中国》,第 42 页。

② 最突出的就是春秋时期郑伯称“嫠不恤其纬,而忧宗周之陨”(杨伯峻:《春秋左传注》,前注,第 1451—1452 页),以及春秋鲁国的漆室女“吾岂为不嫁不乐而悲哉!吾忧鲁君老,太子幼”(《烈女传译注》,张涛译注,济南:山东大学出版社 1990 年版,第 120 页)。这两件记载若为真,那就分别先于孟子的“身、家、国、天下”之表述约 150 年和约 50 年,早于《礼记》编撰者戴德、戴圣的年代约 6 和 5 个世纪。

③ 司马迁:《史记》,第 2939 页。

④ 范仲淹:《范仲淹全集》(上),成都:四川大学出版社 2007 年版,第 195 页;顾炎武:《日知录校注》,陈垣校注,合肥:安徽大学出版社 2007 年版,第 723 页。又请看,“忠臣有国无家,勿内顾”(李天根:《爝火录》,杭州:浙江古籍出版社 1986 年版,第 612 页),“祖国陆沉人有责,天涯飘泊我无家”(秋瑾:“感时二首”,《秋瑾选集》,郭延礼选注,北京:人民文学出版社 2004 年版,第 111 页)。

⑤ Friedrich Nietzsche, *Gay Science*, ed. by Bernard Williams, trans. by Josefine Nauckhoff, Cambridge University Press, 2001, pp. 110 – 112, 151, 第 110, 265 段。

> “修齐治平”四者并提,前两者是个人的,后两者是公共的。有前两者,才有后者。这是儒家的基本看法。儒家思想有这个作用,它划清了公与私的界限。西方讲公共领域和私人领域,修齐、治平,恰好是这两个领域。但西方的这两个领域分得比较清楚,《大学》的修齐、治平,一贯而下,似有公私不分的倾向。是不是所有的人,所有的家,都修了齐了才能治国平天下呢? 这似乎说不通。①

从话语层面不可能理解,修身、齐家、治国和平天下之间在历史中国的实在关系。它们最多只是在儒家当年的话语中,以及在被坚守的顽固想象中,是一个同心圆,但在非话语的政治社会实践领域中,历史中国早已将身、家、国、天下塑造成自有独立关注的制度领域。

七、结 语

置身于《乡土中国》的语境,我从多个方面分析了费老文中展现的、在乡土中国人尤为显著的差序化社会交往,不足以构成一种可与团体格局并提的社会“格局”;差序性交往在乡土中国人中确实是非常普遍的现象,但这并非中国所独有;历史和文化中国也并非只有差序格局,甚至未必是历史中国的主流;即便这种现象在近代化进程中的中国人当中仍很普遍,但若严格遵循费老的理论和逻辑,可以推断,也应更多归因于当时仍属乡土主导的中国;因此,“差序格局”并非对中国社会组织格局很有用的一个概括性或描述性的概念。我个人认为,费老是将差序格局用作一个提示,而并非作为一个学术概念。

按道理说,本文就应到此打住。但如果费老只是功能性使用了差序格局这个语词,那么就还有一个问题值得思考,为什么一些中国学者会执着于一种本质主义的阐释和理解,难道仅仅因为误解?

我觉得一个重要因素是当代中国学人都有一个强烈心结,希望发现中国的独特,并经此在社会科学上有理论贡献。这个心结岂止可以理解,其实值得赞扬。只是,我们有无可能仅仅通过理解和描述中国社会的某个现象,就获得这种贡献?如果一个真正富有启发性的概念总是同一个理论,一个重要的社会学概念总是同一种关于或有关社会的理论相伴,那么,如果不是深入理解中国社会并在理论思维层面重新结构中国社会,就难有实实在在的理论贡献。

甚至,若不是首先沉下心研究问题,过强的理论贡献心气还可能引出一种猎奇心态,把学者引向某种学术歧途、邪路和死胡同。很可能局促于一些社会现象,以及指涉这些现象的语词,而不是认真考察、发现并抽象这些语词所指涉的那些社会现象中可能具有的一般意义。在我阅读的不多文献中,曾一度颇成气象的“单位”研究最后还是附着于被称为单位的那些社会实体,有不少很有意思的研究,却与“单位”无关,或很难说有关。我的意思是,似乎没有单位这个中文概念,这些研究也完全可以独立存在,无论是当年的工厂、学校或机关。由此带来的一个后果是,随着如今中国社会的变化,“单位”分化了,这个语词就有可能在时下的研究中消失。“关系”也没能获得诸如“社会资本”的地位,尽管在中国这两者常常重合,重合度还颇高。“面子”的命运也不令人看好。更糟糕的是,有时这些中文词甚至成为一些外国学人向中国人或是向其本国学人证明他/她了解中国的一个符号或信号。

必须理解概念对于理论发展的意义。如果库恩关于理论变革是结构性的观点是对的,那么大致可以断定,没有理论重构,所谓新概念很可能就只是个新词。“除非必要,勿增实体。”若能用相对简单的现有理论和概念来解说陌生的社会现象,也许就应避免创造重复或相近的概念。因为,新词不大可能推进理论,即便并不追求也非意图,其更实在的社会功能也是趋于包装,以一种似是而非的突破和发展甚至繁荣来给学术交流增加噪音。

过强的理论贡献心气可以源自完全对立的心理预设。一是普世主义的,认为中国学人一定能从中国发现什么外国没有的,来发展完善充实现有的主要由西方学者创造和推进的理论。另一是

① 余英时:“为了文化与社会的重建”,《余英时访谈录》,北京:中华书局2012年版,第206页。

特殊主义的或文化相对主义的,即相信或是希望中国的种种不同源自中国与西方的某些本质性差异。近水楼台先得月,中国学者因此可以更便捷地发现并开发这种中国性,引发理论的革命。这两种预设没法说谁对谁错。任何心理假定都只是起点,它也许会影响努力的方向,却很少能真正决定之后的一系列学术努力,无论是经验调查还是分析判断、理论概括甚至行文表达。发现或开发金矿的人常常不是住在金矿附近的人。是的,费孝通先生撰写了《江村经济》。但这个例子本身是柄双刃剑——撰写这本书的并不是一位长期生活在江村的人,而是一位因养病暂住江村的读书人,一位特定意义上的“外人”。

最后,我认为这些心理预设很强硬也无碍,只要不过分顽固,乃至能对经验始终保持高度敏感和尊重,最后的研究发现或结论就未必有太大差别——只是这个“不过分”的限定不可或缺。

A Rigorous Reconsideration of the Pattern of Sequential Difference

Su Li

(*School of Law*, *Peking University*, *Beijing* 100871, *China*)

Abstract: It is a natural tendency and an inevitable approach for anyone to cope with and arrange their life world in a sequentially differential way. The subjective tendency that every individual human existence shares is not enough to constitute a social objective pattern. Therefore, the concept of sequential difference is not and cannot be a real description and generalization of historical rural China, and has very limited academic potential for the fundamental concept of sociology. Professor Fei Hiao-T'ung (费孝通) initiated and used this concept on the basis of his pragmatical consideration of ideological exchange, so as to help the then Chinese audience to understand the modern Western industrial and commercial society, whose great difference from rural China could not be directly perceived and imagined by the Chinese audience. Fei soon gave up this concept, which reflected his academic sensitivity, precision, and rigorousness.

Key words: pattern of sequential difference, rural China

(责任编辑　　李　铄)